Die Anfänge der Heiligenverehrung

nach den römischen Inschriften und Bildwerken

Mit 5 Abbildungen.

Von

Dr Peter Dörfler.

Als

Inaugural-Dissertation

eingereicht bei der

theologischen Fakultät

der

Kgl. Universität München i. J. 1909.

MÜNCHEN 1913.

VERLAG DER J. J. LENTNERSCHEN BUCHHANDLUNG.

(E. STAHL.)

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548309_0093

Einleitung.

1. Der Totenkult in der heidnisch klassischen Welt.[1]

Der Glaube der italischen und griechischen Völker ließ die Toten eine Art Leben unter der Erde fortführen. Man dachte sich vulgär den Tod nicht als Trennung von Seele und Leib; die Vereinigung beider dauerte vielmehr über das Grab hinaus; man glaubte auch die Seele zu bestatten. Das „ewige Haus“[2] nahm also den ganzen Menschen auf und hatte insofern eine ganz hervorragende Bedeutung. Der Wunsch: „Möge dir die Erde leicht sein,“ später eine ziemlich bedeutungslose Phrase, war in eigentlichem Sinne zu nehmen, ebenso wie die oben erwähnte Benennung des Grabes als ewiges Haus. Was später zu poetischen Wendungen verdämmerte, war damals als tatsächlich gedacht[3].

[1] Rohde, Psyche. Tübingen 1907 2 Bd. E. Lucius-Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche. Tübingen 1904.

[2] Über die ägypt. Herkunft dieser Bezeichnung cfr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Deutsch v. Georg Gehrich. Leipzig 1910. S. 277.

[3] Cicero., Tuscul. l. I, XVI: Sub terra censebant reliquam vitam agi mortuorum. Verg. Aen. l. III, 67: Animamque sepulcro condimus. Ovid., Fast. l. V, 451: Tumulo fraternas condidit umbras. Plin., Ep. l. VII, 27: Manes rite conditi. CIL. V, n. 6714: Decidi ad umbras. CIL. X, n. 8131: Nunc umbra nec umbra subter humum positus mortis tegor ecce sepulchro. Vgl. Fustel de Coulanges, La cité antique, Paris 1900, p. 7 sqq.: On pensa même que l'union de l'âme et du corps se pronlongeait indissoluble, jusqu'au tombeau.

Daher die Wichtigkeit des Grabes und Begräbnisses. War der Leib nicht bestattet, so war auch die Seele gleichsam heimatlos. Ward der Leib geschändet und zerstreut, so litt darunter auch der Friede und die Fortexistenz der Seele. Daher die festungsartigen Riesenmonumente der Großen und die Verwünschungen, die auf unzähligen Cypen dem Wanderer entgegenstarrten, um etwaige Grabschänder zu schrecken.

Was Pietät und Liebe in unseren Tagen bisweilen in den Sinn legt: Gegenstände, die dem Verstorbenen im Leben teuer gewesen, ins Grab zu legen, das hatte damals eine praktische Bedeutung. Waffen, Kleidung, Gefäße etc. dienten dem Toten zu seinem unterirdischen Haushalt.

Mit einem rituellen Begräbnis waren aber die Ansprüche des Bestatteten und die Pflichten der Hinterbliebenen noch nicht abgetan. Zur Fortexistenz gehört Nahrung und gehören die Freuden des Mahles. Darum goß man beim Totenmahl dem Verstorbenen seinen Anteil durch eine Öffnung in das Grab hinab. So waren die Leichenfeierlichkeiten keineswegs nur als Aufheiterung der Trauernden gemeint, sondern sie waren notwendig für die Ruhe und das Wohlergehen des Betrauerten. Die Opfer am Grabe, am 9. Tage und am Jahresgedächtnis wiederholt, erreichten seine Seele, erquickten und besänftigten sie [1].

[1] Fustel de Coulanges l. c. p. 10: Ce n'était pas pour l'étalage de la douleur qu'on accomplissait la céremonie funèbre, c'était pour le repos et le bonheur du mort. — „Salve sancte parens, animaeque umbraeque paternae", sagt der Spendende, der Wein, frisches Blut und Milch auf die Erde gießt. Cfr. Verg. Aen. l. V, 77—81. — Die Mahlzeit, die die Familie am Grabe des Toten abzuhalten hatte, gehörte zu den Rechten der Verstorbenen (manium iura) cfr. Cic., De leg. II, 22. Die Unterlassung der Riten war gleichbedeutend mit Unterlassung des Begräbnisses.

Aber die Seele, im Grabe oder in dessen unmittelbarer Nähe festgehalten, ist nicht nur den Gaben, sondern auch den Bitten der Ihrigen zugänglich. Denn wie die Verstorbenen auf die Pietät der Hinterbliebenen angewiesen sind, so hängen auch diese vielfach von dem günstigen oder ungünstigen Einfluß der „Manen“ ab. Die Geister der Toten haben in ihrer nunmehrigen Existenz ihr Wesen geändert. Sie sind in einem gewissen Sinn vergöttlicht. Sie haben wundersame Kraft und Gewalt erhalten. Die „Guten“ werden sie geheißen. Aber im euphemistischen Sinne. Denn sie sind leicht reizbar, sind überhaupt geneigt zu schaden. Ihre böse Laune fürchtet man. Wehe, wenn der Vorübergehende sie durch Lärmen gegen sich aufbringt[1]. Sie sind ganz unseren Gespenstern ähnlich, die man nicht liebt, denen man nicht vertraut, die man vielmehr fürchtet; die Gespenster sind ein Schrecken der Menschen, selten hofft man etwas Gutes von ihnen zu erlangen. So auch die Manen[2]. Nur nach dem Grundsatz: Was schaden kann, das vermag auch zu nützen, ruft man sie an und erfleht ihre Hilfe. „Hic invocatur Fructuosus“[3] steht auf einem Grabstein, als wäre er ein Heiligtum und Altar. Diese Hilfeleistungen, die sie gewähren, gehen aber auch vom eigenen Nutzen aus, wie es scheint. Die Manen brauchen ja Spenden an Blut, Wein etc.; die Zweifler aber wollen von solchen nichts wissen. Darum verspricht die Grabschrift wohl auch die Hilfe der Toten unter der Bedingung, daß man ihnen erst ein Opfer bringe. So verstehe ich die Inschrift: Tu

[1] Quisque manes inquietaberit, habebit illas iratas. CIL V, 303 Parce dis Manibus meis, tum et illi tibi parcent. Willmans 438.

[2] Sie werden „boni“ *κατ' ἀντίφρασιν* genannt. Macrobius Sat. 1, 3, 13.

[3] CIL. II, 5052.

qui legis et dubitas Manes esse, sponsione facta, invoca nos et intellige[1].

Die Inschriften, die uns eine Maneninvokation zeigen, sind nicht zahlreich. Inhaltlich scheinen sich alle Bitten darauf zu beziehen, der Tote möge die Mitglieder seiner Familie nicht in den Hades hinabziehen. (Wenn umgekehrt von ihm ein baldiger Tod erfleht wird, so beruht diese Bitte auf dem gleichen Glauben an die Macht der Manen über das Leben.) Wir zählen hier sämtliche Inschriften dieser Art auf, um sie mit ähnlichen christlichen vergleichen zu können: Parce matrem tuam et patrem et sororem tuam Marinam, ut possent tibi facere post mortem sollemnia[2]. — Antoniae Serverae coniugi . . . funde preces subolum ac votis utere nostris, ut longum vitae liceat transducere tempus[3]. — O manes parcite: [ni] parcetis credite mi, ne [mo re]feret sollemnia vobis. Vielleicht darf auch das „servare" in obigem Sinne verstanden werden. Donata pia, iusta, vale, serva tuos omnes[4].

Es ist die uns bekannte Anschauung, daß die Manen eine gewisse Gewalt über das Leben zurückbleibender Angehöriger haben, die darum, wenn sie lebensmüde sind, auch um den Tod flehen; die Manen holen entweder die Seele ab oder erflehen deren Ableben: Laggi fili . . . mater tua rogat te, ut me ad te recipias.[5] — Mater rogat, quam primum ducatis se ad vos[6]. — Coniugi sanctissimae . . . Meria Sophe impetra, si quae sunt Manes, ne tam scelestum discidium experiscar diutius[7]. Pro te fata rogat, reges tibi tristis Averni placat[8].

---

[1] Orelli 7346. [2] Orelli 6206.
[3] CIL. VI, 2, 12072. [4] Renier n. 383.
[5] Orelli 4755. Vgl. Renier 3864. [6] Gruter p. 377 n. 5.
[7] Orelli 7382. [8] Lucius l. c. S. 19, 8.

Das Verhältnis zwischen Manen und Überlebenden ist jedoch bisweilen auch freundlich und zart. Die poetischen Grabschriften lassen nicht immer erkennen, ob die Verfasser im Ernst an Gebet und Fürbitte gedacht haben. „Hediste, Witwe des Menedemos . . . hat von ihrem Sohne Philippos die letzten Ehren gebührend erhalten; deshalb hat sie dem Rhadamantys es gesagt, daß sie für ihre Kindesnöte den schuldigen Dank empfangen hat“ [1]. „Das ist das Grab der Popila, mein Gemahl hat es selbst geschaffen . . . deshalb . . . werde ich im Acheron . . . deine Pietät rühmen“ [2]. Die griechischen Inschriften zeigen eine ganz merkliche Verschiedenheit der Stimmung: Die altlateinische Manenvorstellung ist düsterer als die der Griechen. Bei den Lateinern unterstützen die Manen ihre Bitten fast durchweg mit einer heimlichen Drohung: Oro felix et hilaris vivas qui legeris et Manibus meis bene optaveris [3].

Diese Inschrift leitet uns zu den Akklamationen über, die weit eher als Grußformeln, denn als Gebete betrachtet werden müssen. Sie sind sehr zahlreich und sind oft von religiösem Gehalte weit entfernt: Vivas, qui dixeris, vivit [4], wird der Wanderer angerufen. Di vos bene faciant amici et vos viatores habeatis deos propitios, qui Fabianum non praeteritis . . . salvi eatis, salvi redeatis et vos qui me coronatis vel flores iactatis, multis annis faciatis [5]. Dii vobis bene faciant amici. Et parentes habeatis Deos propitios. Salvi huc ad alogiam veniatis hilares cum omnibus [6]. So spricht der dankbare Tote und wünscht zum Lohne für die Spenden

---

[1] Kaibel, Epigrammata n. 415.
[2] Ibid. n. 559. [3] Willmans Exempla 2229.
[4] Willmans l. c. 1354. [5] Ibid. 252. [6] Ibid. 251.

Segen, vergleichbar einem Bettler, der sein „Vergeltsgott“ als Gegenreichung spendet.

Der Manenglaube, ein uraltes Erbe der alten Völker, starb erst mit diesen aus. Allein in der Zeit des Synkretismus, als die orientalischen Religionen mit überlegener Macht in Rom einzogen [1], traten auch neue Jenseitsvorstellungen hervor. Schon die altgriechischen Mysterien belebten und erheiterten die düsteren Phantasien der Alten über das Grab und die Existenz der Seele in Grab und Hades. Der schöne Glaube an das Elysium, die Insel der Seligen, gewann Freunde und Bekenner. Diese Eingeweihten betrachten nicht mehr die dunkle Erde als Wohnungen der Großen und Guten. Das Grab ist ihnen nicht die „domus aeterna“. Oft wird es in den Grabinschriften ausgesprochen, daß die Seele nicht mehr beim Leibe sei, sondern flüchtig im Äther schweife. „Corpus habent cineres, animam sacer abstulit aer“. „Terra tenet corpus, nomen lapis, animam aer“ [2]. Mögen nun diese Inschriften aus gläubiger oder poetisch spielender Gesinnung entstanden sein, sie beweisen das starke Eindringen neuer Ideen, welche die Stellung zu den Verewigten ändern mußten.

Ägypten ist das klassische Land des Totenkultes. Zu diesem merkwürdigen Volke ging Asien und Europa in die Schule. Es war das frömmste Volk des Alter-

[1] Die orientalischen Religionen im römischen Heiligtum v. Franz Cumont. Deutsch v. Georg Gehrich. Leipzig 1910.

[2] Renier 3421. Cfr. Kaibel 21, 5. 35, 5. 41, 1. 90, 2. 104, 5. 148, 3. 150, 7. 156, 1. 159, 2. 175, 3. 225. 243, 5. 250, 5. 261, 5. 288, 4. 315, 1. 324, 1. 325, 5 u. s. f. Ähnlich besonders in ägyptischen Grabstelen: Deine Seele lebt im Himmel bei Ra, dein Ka ist göttlich vor den Göttern. Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit von Dr. B. Poertner (in Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums). Paderborn 1911. S. 62.

tums. Von dort her scheint eine neue Belebung des Gemeinschaftsbewußtseins über das Grab hinaus gekommen zu sein. Denn nirgendwo ist in heidnischer Zeit der Gedanke einer allgemeinen Gebetsverbrüderung so lebendig wie in Ägypten. Die Lebenden gedenken einander in ihren täglichen Gebeten. Sie rufen die Namen ihrer Lieben dem Gotte zu, den sie in irgendeinem Heiligtume besucht haben und kritzeln sie in die Tempelmauern ein, damit der Gott sie allezeit vor Augen habe. „*Τὸ προσκύνημα σου [ποι]ῶ κατ' αἰκάστην ἡμέραν*“ versichert ein „verlorener Sohn“ in einem Briefe seine Mutter[1]. „Dieser Satz, in zahllosen Papyrusbriefen vorkommend, ist die stereotype Form der Versicherung der gegenseitigen Fürbitte“[2]. Ja die Versicherung der Fürbitte für Briefempfänger gehörte geradezu zum frommen Brauch des antiken Briefes[3]. Die ägyptischen Inschriften des Corpus Inscriptionum enthalten eine große Menge von Proskynemen der Wallfahrer, welche meistens Fürbitten für abwesende Freunde und Familienmitglieder zum Inhalt haben. Ein Briefschreiber versichert, daß er die Namen seiner Freunde an den Heiligtümern eingegraben habe[4].

Diesen Freundschaftsdienst, den man von den glücklichen Wallfahrern erwartete, nämlich der fernen Abwesenden im Gebete zu gedenken, mag man nun wohl ebenso von den zur Gottheit und in die glückseligen Gefilde des Himmels Entrückten erwartet haben. Ein direkter Zusammenhang der Gebetsgemeinschaft unter den Lebenden mit dem Glauben an die Kraft des Fürbittgebetes der Verstorbenen läßt sich für den

---

[1] A. Deißmann, Licht vom Osten. Tübingen 1909. S. 128.
[2] Ibid. S. 129, 3. [3] Cfr. Phil. 4; Röm. 1, 9.
[4] Deißmannn l. c. S. 116.

paganen Bereich nicht nachweisen, wohl aber, wie wir zeigen werden, für den christlichen.

Wir haben nun gesehen, wie der Gedanke, von den Manen Hilfe zu erwarten, sporadisch in der antiken Welt auftritt, wie diese bedingt ist, nicht so fast durch das Gebet der Hinterbliebenen, als vielmehr durch deren gewissenhafte Sorge für die Toten, wie aber auch die Vorstellung, daß die Seele bei den Göttern ist, den Glauben weckt, daß sie für die Lebenden hilfsmächtig sei.

Das führt uns zu den heroisierten Seelen[1], der Auslese unter den Toten, den Halbgöttern. Ursprünglich sind diesen nur hervorragende Kriegshelden beigezählt worden. Allein bald werden Geistesgrößen jeder Art heroisiert. Ihr Kult spielt besonders in Griechenland eine bedeutende Rolle. Die Heroen wirken vor allem in der Nähe ihres Grabmals, bei dem sie, wie die Manen überhaupt, gegenwärtig gedacht werden. Auch sie werden oft als sehr bösartig beschrieben. Sie sind launisch und rächen sich, wenn sie gereizt werden. Für ihre Verehrer aber sind sie gütig und mächtig. Da der Besitz eines Heroengrabes diesen Schutz in besonderer Weise sicher stellt, so wünscht sich jede Gemeinde solch ein Heiligtum[2].

---

[1] Literatur besonders Denneken, in Roscher, Lexikon der griech. und röm. Mythologie Art. Heros t. I, S. 2441–2589. — Franz Adolph, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Freiburg 1909, gibt einen Zusammenhang zwischen Heiligenkult und antikem Heroenkult zu (Bd. II, S. 442, 444).

[2] Denneken l. c. p. 2476: Was die Art und Weise, in welcher die Heroen als Kultwesen wirkend gedacht wurden, betrifft, so würde man nach naheliegenden Analogien anzunehmen geneigt sein, daß ihnen nicht sowohl eine selbständige, der göttlichen ähnliche Macht zuerkannt wurde, als vielmehr — ihrem halbgöttlichen Wesen gemäß — eine nur vermittelnde Tätigkeit zwischen Menschen und Göttern. Aber eine solche Stellung der Heroen als Vermittler

Jede Stadt, ja sogar kleinere Orte besaßen in der Folge auch solche Heiligtümer. Die berühmtesten wurden zu Wallfahrtsorten, zu denen Ungezählte herbeiströmten. Das Grab wurde zum Mittelpunkt der Stadt. Man erbaute darüber gewöhnlich ein Rundtempelchen (Heroon). Doch kann das Grab auch nur durch den Tumulus oder Denkstein kenntlich gemacht werden. Notwendig gehört zu ihm ein Hain, der gleichfalls als Aufenthaltsort des Heros aufgefaßt wird und darum voll heiligen Schweigens sein muß. „Eine große Zahl von Heroengräbern schmückten die berühmten Tempel, wie verehrte Heiligengräber unsere Kirchen. Wenn man keine sterblichen Reste eines Heros besitzt, dann errichtet man ihm ein Xenotaph.“ Auch Übertragungen von Heroen werden uns berichtet. Unter ihrem Schutze werden Städte und neue Kolonien gegründet. Man nennt sie mit Vorliebe *σωτῆρες*. Ihre Feste werden mit der größten Feierlichkeit begangen. Die Opfer und Gebete sind ähnlich denen, die man an die Götter richtet. Letztere beginnen mit einem *Χαῖρε*. Die Heroen werden gepriesen als Kinder, Lieblinge, als Priester eines Gottes, als Begründer seines Kultes. Ihre Art ist jedoch

---

des Gebets und Fürsprecher der Menschen bei den Göttern tritt nur wenig hervor, obwohl die Hellenen selbst wohl Fürbitten für andere, namentlich für verstorbene Angehörige, an die Götter zu richten pflegten. Für jetzt weiß ich nur ein sicheres Beispiel anzuführen. Pindar Nem. 7, 94 ff. (139 ff.) redet den Heros an: *ὦ μάκαρ, τὸν δ' ἐπέοικεν Ἥρας πόσιν τε πειθέμεν* |—| *κόραν τε γλαυκώπιδα ⏑ – δύνασαι δέ ⏑ – βροτοῖσιν ἀλκάν* |—| *ἀμαγανιᾶν δυσβάτων θαμὰ διδόμεν* (Ohlert, Beiträge zur Heroologie 1, 4). Denneken bemerkt sodann noch p. 2477: Wie nun auch die Antwort auf die angeregte Frage lauten mag, so ist doch jedenfalls der Glaube an eine selbständige Wirksamkeit der Heroen weit tiefer in die antike Anschauung eingedrungen und als die durchgängige Regel anzusehen.

gleichwohl immer auch bösartig. Sie sind gut, solange man sie gut läßt. Von den Unarten der Gereizten weiß man jedoch manches zu erzählen; daher haben alle Opfer auch den Zweck, die Heroen zu besänftigen[1].

Auf römisch-italischem Boden hat er nie solch charakteristisches Gepräge erhalten wie in hellenischen Gebieten. Im Laufe der Entwicklung verlieren die hervorragendsten Heroen, wie Herkules, Asklepios, fast völlig die Eigentümlichkeiten des Halbgottes: sie werden in gleicher Weise geehrt wie die Olympier und kommen diesen an Macht gleich. Übrigens ist nie eine klare Linie zwischen der Wirksamkeit der Götter und Heroen gezogen worden. Diese wirken fast immer selbständig wie jene. Sie erhören und helfen aus sich und stehen insofern in keinem Verhältnis der Unterordnung zu den Göttern. Die Unterschiede im Kult sind nur rituelle[2].

Aber während ein Teil der Heroen in den Rang der Götter eintritt, wird anderseits das Tor, das den Zugang zu ihren Thronen öffnet, weit aufgetan und wenn früher nur auserlesene Männer als Heroen geehrt worden waren, so bekommen zur Kaiserzeit sogar Männer gewöhnlichen Schlages, ja sogar Frauen, Freigelassene und Sklaven diesen Titel, der einst geradezu eine höhere Menschenart bezeichnet hatte. Es wimmelt von Heroen. Die Bezeichnung „*Ἥρως*“ wird entwertet und verflacht. Sie sagt nicht mehr als das gewöhnliche „Manes“ und ist nur ein Charakteristikum für das Haschen nach pompösen und klingenden Titeln und das Allgemeinwerden des Anspruches auf elysische Freuden. Die Kunst bemüht sich, auch ihrerseits solchen Ansprüchen

[1] H. Delehaye, Les légendes hagiographiques p. 182. Häufiger Zuruf: *Ἥρως χρηστὲ χαῖρε*. Ihre Bilder und Symbole nahm man mit in die Schlacht.

[2] Vergleiche über Heroenfurcht Roscher, Lexik S. 2477.

Gestalt zu verleihen. Ihre Grabdenkmale verherrlichen die Toten als *ἰσοθεοι*. Sie erscheinen in übermenschlicher Größe, ja sogar im Habitus von berühmten Heroen vergangener Zeiten[1].

2. Christliche Totenanrufung.[2]

Nichts ist natürlicher, als daß die volkstümlichen Anschauungen über Tod und Totenreich, über das zweite Leben und seinen Beseligungszustand mit all den Sitten und Gebräuchen, die aus ihnen hervorwuchsen, tief in die christliche Ära hineinwirkten. Die Zähigkeit der Volkssitten zeigt sich vielleicht nirgends so offenbar wie bei denen, die um das Grab her erblühten und, mag ein Volk Religion und Konfession wechseln, Jenseitsanschauungen vergangener Tage führen im Dunkeln ihr phantastisches Sonderleben fort. — Die Kirche hat von Anfang an die Anschauung bekämpft, als führten die Seelen eine unterirdische Existenz weiter. Die Grabinschriften sagen uns, daß nur der Leib hier sein „ewiges Haus" gefunden, daß die Seele aber bei Christus sei[3]. Gerade die Hoffnung und der Glaube: Wir werden ein Refrigerium bei Christus finden, ist der Inbegriff der christlichen Jenseitshoffnung; das spricht sich in den verschiedensten Wendungen, bald als freudevoller Trost bald als Bitte und Wunsch aus.

---

[1] F. A. Ukert, Über Dämonen, Heroen und Genien. Abh. der k. sächs. Ges. d Wissensch. t I, p. 138—219. J. Wassner, De heroum apud Graecos cultu, Kiliae, 1883.

[2] Kirsch, Dis Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christ. Altertum. Mainz 1900.

[3] Corpus humo, animam Christo, Petroni, dedisti; nam iustae mentes foventur luce caelesti. P. Sisto Scaglia, I „Novissimi nei monumenti primitivi della Chiesa", Roma 1910. p. 29. — Cuius spiritus in luce domini susceptus est. Ib. p. 29. — Deo animam

Doch deuten die verschiedensten Äußerungen darauf hin, daß die alte Anschauung von dem dauernden Beieinander von Seele und Leib nicht ausgestorben war. Die Tatsache, daß auch in christlichen Gräbern allerlei Geräte und Schmuck- und Lieblingsgegenstände der Toten gefunden wurden, kann freilich nicht als Beweis dafür angeführt werden. Denn vielleicht steht hinter diesem Brauche nur Liebe und Pietät. Auch die Bestimmung des Konzils von Elvira[1] scheint mir nicht beweiskräftig, da wir den Mißbrauch nicht kennen, gegen den sie sich wenden wollte[2]. Auch das Brennen von Lichtern wurde

---

dedit, terrae corpus. Armellini, Lezioni p. 202. — Ossa tenet tumulus, mens est in coelo recepta. S. Scaglia l. c. p. 94. — In memoriam eorum quorum corpora in accubitorio hoc sepulta sunt. CIL VIII, 9586. — *Ἡ σάρξ ἐνθάδε κεῖται, ψυχὴ δὲ ἀνακαινισθεῖσα τῷ πνεύματι Χριστοῦ εἰς οὐρανον Χριστοῦ βασιλείαν μετὰ τῶν ἁγίων ἀνελήμφθη.* RIVR. I, p. CXVI. Zu Volsinium (Bolsena) lautet eine metrische Grabschrift:

Si mentes puras retinent con[finia caeli]
Castorius iu(v)enis sociis nunc h(a)ere[t ademptis]
Corporeos nexus linquens et vincu [la carnis]
Aeternas sedes meruit conplecti pio[rum]
Sublimes animas putet ire sub [umbras]
Occupat in terris sapiens, sed vivit in a[lto].
Et nunc, docte puer, studiis et iure pe[ritum].
In virenti loco comitatur turb[a piorum]. CIL. XI. 2839.

[1] Canon 34 (Duchesne, Le concile d'Elvire, in Mélanges Renier 1887, S. 163: Cereos per diem in coemeterio non incendi, inquietandi enim spiritus sanctorum non sunt. Dagegen: Dr. Franz Wieland, Altar u. Altargrab, Leipzig 1912, S. 150.

[2] Die metrische Inschrift aus Perugia: Sanctique tui manes nobis petentibus adsint, ut semper libenterque psalmos tibique canamus (Gruter. 1067, 7. RRS. III, p. 499), sagt nur, daß man in poetischer Weise die Seele des Verstorbenen mit „Manes" bezeichnen konnte. Daß aber diese Seele zum Grabe, zur Kirche, zum Wohnhause zurückkehren konnte, ist allg. Glaube und Origenes spricht ihn öfters aus. Vgl. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinsch. der Heil.

völlig christlich umgedeutet[1] und war zudem nicht etwa beim Totenkult allein üblich. Wenn zwei das gleiche tun, so ist es nicht das gleiche. Dieser Grundsatz muß auch hier gelten. Ein Brauch kann Jahrhunderte lang stehen bleiben, wenn auch der Glaube, der ihn schuf, längst erstorben ist. So blieben die Spenden beim Totenmahl und der Grabbesuch. Die Gebete aber, die bei diesem Anlaß verrichtet wurden, zeigen ganz andere Gedanken, als diejenigen sind, welche die heidnischen Mahlteilnehmer bewegten. Die Kirche bemühte sich, der Charitas bei solchen Anlässen die führende Rolle zu verschaffen. Die Opfer bezogen sich wohl auf die Seelenruhe des Verstorbenen, aber die christliche Theologie hatte der befleckten Seele ganz andere Leiden und einen völlig anderen Aufenthaltsort angewiesen als die pagane Anschauung. Doch dadurch allerdings, daß es ihr nicht möglich war, die Libationen und die Totenmahle zu verdrängen, blieb dem Aberglauben ein weiter Spielraum und es mag tatsächlich oft vorgekommen sein, daß der Christ noch glaubte, daß seine Spende von dem Geiste des Toten wirklich getrunken werde[2]. Das hindert nicht, daß ihm das Glaubensbewußtsein verbot, was ihm die alte heidnische

S. 48 f. Die Inschrift sodann: Dulcis anima manet hic Polocroni in loco sancto. Boldetti, Obs. p. 58 wird nur recht verstanden, wenn man liest „dulcis anima". Das war ein übliches Kosewort am Grabe und man dachte dabei so wenig an Seele, wie wenn man etwa sagt: Eine gute Seele.

[1] Hieron. adv. Vigilant. (ML. tom. XXIII, 3425.) Paulin. Nol. carm. XIV, 93 (ed. Vind. p. 49).

[2] Das gilt ganz besonders für Afrika und für das 4. Jahrhundert, das Zeitalter der Massenbekehrungen. Vgl. Franz Wieland l. c. S. 151 ff., und ebenda Fig. 23—26 u. 27—31, die heidnische und christliche Beispiele für Durchlöcherung der Grabstätten zu Libationszwecken geben. RQS. 1894, S. 156—58.

Anschauung als glaubhaft erscheinen ließ; denn Glaube und Aberglaube können in derselben Person in getrenntem Haushalte leben.

Bisweilen bleiben auch die alten Namen für abgeschiedene Seele: manes[1], heroes[2] stehen. Doch hat die christliche Phraseologie dafür überwiegend das Wort Spiritus-Anima gebraucht. Die altheidnischen Termini, die bisweilen noch vorkommen, haben einen poetischen oder literarischen Beigeschmack. Auch das Wort der Schrift: Die von den Toten auferstehen, werden wie die Engel im Himmel sein[3], hat nachgewirkt. Man spricht von dem *ἀγγέλικον σῶμα* der Toten[4]. Wenn sie Pii, iusti genannt werden, so ist das gleichfalls ebenso althergebracht wie schriftgemäß. Andere Ausdrücke beziehen sich auf das himmlische Glück.

Gerade die römischen Grabsteine zeigen uns, wie auch bei den Christen eine Wechselbeziehung und gegenseitige Hilfeleistung der Lebenden und Verstorbenen angenommen wird. Der Verstorbene ist hilfebedürftig. Doch was er nötig hat, ist nicht Unterstützung (Nahrung), sondern Erlösung, Gewährung des Eintrittes in den Seligkeitszustand, ähnlich wie schon in der Antike derjenige „qui male obiit“. Der Verstorbene ist aber auch Hilfe zu leisten fähig. Wir sind über diese Anschauung durch eine verhältnismäßig stattliche Reihe von Akklamationen, von denen einige in das zweite

[1] D.M. Bleibt nur als unverstandenes Zeichen.

[2] *Ἡρώ[α]ʼΑβλαβιον θεοείδεα γέα καλύπτ[ε]ι τὸν φίλον ἀθανάτων μακάρων εὐδαιμοναφῶτα πρός τε Θεὸν τὸν ζῶντα καὶ πρὸς θνήτων ἀνθρώπων.* Marucchi Guida p. 587. Le Blant n. 415 a. RQS. 1899, p. 320; 1890, p. 149. ETATIS HABENDE TIVS HEROS. (Conf. dei cultori di Arch. crist. in Roma 1888, p. 187.

[3] Matth. XXII, 30. [4] RIVG. I, p. CXVI.

Jahrhundert zurückreichen, gut orientiert. Sie sollen zunächst nach bestimmten äußeren, formelhaften Gesichtspunkten gruppiert werden.

a) Ora pro parentibus tuis[1]
Pro hunc unum ora subolem quem superstitem re(li)quisti[2]
Ora scio namque Beatam.[3]
ΩΡΑ ΠΡΩ ΤΟΥΩΟC[4]
Saltem quod superest oro scio namque [beatam][5]

b) Pete pro parentes tuos[6]
Pete pro fil[iis tuis][7]
Pete pro Celsianu coivgem[8]
Petas pro sorore tua[9]
Petat pro nobis[10]
Pete pro nos ut salvi simus[11]
Tu pete pro eos[12]
Pete et roga pro fratres et sodales tuos[13]
Christus spiritum [tuum] in pace et pete pro nobis[14]
Spiritus tuus bene requiescat in Deo petas pro sorore tua[15]
Vivas in Pace et pete pro nobis[16]
Pete pro coiugem[17]

---

[1] Muratori, Nov. thes. uct. ins. p. MCCCCXXXIII, 6.
[2] Marini, Isc. Alb. p. 189.
[3] Marini, Atti dei frat. Arvali p. 266
[4] Giornale dei scavi, 1897/98 p. 364.
[5] Marini, Monum. degli Arv. p. 260.
[6] Museo epigrafico VIII, 18.
[7] Oderici, Syllog. p. 262. [8] ib. p. 263.
[9] Museo epigrafico VIII, 19. [10] Oderici l. c. p. 343.
[11] Maragoni, De coem. Thras. et Sat. p. 90.
[12] Oderici l. c. p. 344. [13] Buonarotti, Vetri. Antich. p. 167.
[14] Maragoni, Cose Gentil., p. 456.
[15] Marini, Mon. degli Arv. p. 362. [16] Buonarotti l. c. p. 167.
[17] Oderici l. c. p. 263.

Tu pete pro eo[1]

In pace petas pro nobis Felix[2]

Ispiritus tuus in Bono refrigeret pet[e pro nobis][3]

[Vivas i]nter sanct[os et in orat]ionibus tuis petas pro nobis[4].

De tua incolumitate securus, et pro nostris peccatis pete sollicitus[5].

Parentibus rapla vale ... et in orationibus tuis roga pro nobis[6]

Vincentia in ☧ petas pro Phoebe et pro virginio eius[7]

Anima innocens inter sanctis et iustis (ora)tiotionibus tuis petas pro nobis[8]

Petas p(r)o no (bis) felix[9]

Μοῦ τέκνον εὔχου περὶ ἐμου[10]

Εὔχου ὑπὲρ ἡμῶν[11]

Εὔχου ὑπερ ἡ[μῶν μετὰ τ]ῶν ἁγίων[12]

Ῥώμη ἐνθάδε κεῖται· αἰτήσε Ῥώμη ὑπὲρ τῶν τέκνων σου καὶ τοῦ ἀνδρός[13].

c) Vibas in Deo et roga[14]

In orationis tuis roges pro nobis quia scimus te in Christo[15]

[1] Fabretti VIII, 30.

[2] Bosio, Rom. Sott. III, p. 53. [3] Cabrol n. 2903.

[4] b. 1881, p. 65. [5] b. 1894, p. 58.

[6] Nicolai, Della basilica di S. Paolo, Roma 1815 p. 213.

[7] RRS. II, Tav. XLVII; Insc. I, p. CX.

[8] R. b. 1881 p. 65. Wilpert, Cykl. p. 41.

[9] RRS. II, tav. XLVII—XLVIII, 25.

[10] B. 1851, p. 65.

[11] CIG. 9545. RQS. 1906, p. 26 tav. V—VI, 8.

[12] Marucchi Epigrafia cristiana, 113.

[13] Cabrol l. c. n. 3359. Pagan wird auch precari in diesem Sinne gebraucht: ut iure sacerdotis precari deos pro te publice possim.

[14] Boldetti, Osserv. p. 418. [15] Museo epigrafico, VIII, 15.

Bene refrigera et roga pro nos[1]

Dulcissimo fil ≡ ≡ cum Irene et ro[ga p[ro fratres tuos[2]

Pete et roga pro fratres et sodales tuos[3]

Σήσης ἐν κῶ καὶ ἐρώτα ὑπὲρ ἡμῶν[4]

Ἐρώτα ὑπὲρ ἡμῶν[5]

d) *Μνησκ Σθε* (sic!) *ἡμῶν ἐν ταῖς ἁγίαις ἡμῶν προσευχαῖς*[6]

Κάρα μνημονεύε μου[7]

In mente habeas[8]

Μνήσκεσθε δὲ καὶ ἡμῶν ἐν ταῖς ἁγίαις ὑμῶν πρ(οσ) ευχαῖς[9]

Nostri reminiscere, virgo[10]

Tu dulcis fili memor hinc aspice nostri[11]

Marine in mentem nos habeto duobus et Macrianae f(iliae) c(arissimae)[12]

e) Sed *χρο* commenda saepe poetam (sc. epigrammi) cuius parva tibi promserunt laudes Januarium... tanillumque simul sculptorem marmoris huius adnixis praecibus DNO per saecula cuncta more tuo placidus comenda[13].

Ein Vergleich mit den paganen Akklamationen wird auf den ersten Blick zeigen, daß die Hinterbliebenen dort ebenso ihre Toten anreden und ihnen

---

[1] Maragoni, Act. S. Vict. p. 119. [2] Cabrol l. c. n. 3051.

[3] Mai, Scriptorum veterum nova collectio, t. V, p. 402, 8.

[4] Boldetti l. c. p. 418. [5] CIG. n. 9673.

[6] Marchi, Mon. prim. p. 104. [7] Cabrol l. c. n. 2896.

[8] Armellini, Cim. p. 328.

[9] CIG. 9574. [10] Ihm 10.

[11] Bosio RS. p. 400. [12] B. 1892 p. 114.

[13] Le Blant 203. Commendare auch bei den Heiden als Fürbitte: Pontifices. . . Neronem quoque et Drusum iisdem dis commendavere. Tac. Ann. IV, 17. Cfr. Gregor von Nazianz: PG. t. XXXV, p. 989.

Wünsche und Bitten in das Grab nachsenden. Die meisten christlichen Inschriften gehören der Zeit vor dem Frieden an; doch finden sich solche auch noch später und die letztaufgeführte stammt aus dem Jahre 553. Man könnte nun, da die vor- und nachchristliche heidnische Epigraphik uns den gleichen Gebrauch, die Toten anzurufen, aufweist, fragen, ob und wie weit die christliche Sitte von jener beeinflußt worden sei. Eine Parallele ist unbestreitbar. Da nun nicht nur äußerliche Gebräuche sondern auch heidnische Anschauungen in die christlichen Kreise hinübergeflossen sind, so ist die Frage nach der Herkunft der christlichen Totenanrufungen wohl berechtigt.

Wir müssen notwendig die Gebetsformeln zuerst vergleichen. Denn es ist ersichtlich, daß die angeführten christlichen Gebetchen liturgisch-kultischen Charakter haben und nicht willkürlich von einzelnen erfunden und angewendet worden sind. Auch die paganen haben einen stereotypen Charakter und die wenigen uns erhaltenen lassen auf eine große Anzahl ganz gleicher oder doch sehr ähnlicher Formen schließen, noch mehr aber auf eine stets wiederkehrende sanktionierte Form bei den Opfern und Opfermahlen. Entspringen die Formeln der gleichen Urform? Haben pagane Maneninvokationen und christliche Totenanrufungen ein und denselben Typ?

Bei den christlichen Formeln ist charakteristisch das „Gedenken“ und „Beten“. Bei den heidnischen das Parcere, ein Ausdruck, der eine gewisse Furcht vor den Toten andeutet und bei den Christen entweder nicht vorkommt oder doch keine Rolle spielt.

Nun kommt zwar „Petere“ und „Orare“, wie wir sahen, auch auf paganen Inschriften vor. Auf den ersten Blick ist damit eine frappante Ähnlichkeit der

Formeln gegeben. Doch die Gelehrten, welche diese ohne weiteres behaupteten, übersahen, daß schon rein philologisch ein wesentlicher Unterschied besteht. Die paganen Invokationen sagen: Peto, ut . . ., der Bittsteller kommt also mit einem flehenden: Ich bitte dich, daß du mir diese Gunst gewährest. Die christlichen brauchen diese devote Annäherung nicht. Sie sagen nicht, was sie selbst tun, nämlich bitten, sondern, was sie von dem Toten erwarten: Fürbitte (Pete, *μνείαν ἔχε* ect.). Diese Unterscheidung ist sehr wichtig. Die Formel ist bei allen derartigen Untersuchungen von wesentlicher Bedeutung, weil sie eine sichere Wegführung nach dem Ursprung und Abhängigkeitsverhältnis kultischer Wendungen ist.

Aber auch inhaltlich werden wir durch diese genaue Betrachtung auf wichtige Unterschiede aufmerksam gemacht. Die Stimmung der beiden scheinbar so ähnlichen Formulare ist eine merklich verschiedene. Wenn man sich frägt, ob diese Anrufungen eine Art Totenkult voraussetzen, so muß man das bei den christlichen verneinen. Sie enthalten keinerlei Art von Devotion. Der Betende kommt an die frommen Seelen heran wie ein Bruder an den Bruder. Ausdrücke wie das heidnische: Hic invocatur . . . quamvis vivo colo te, fehlen in der christlichen Epigraphik, soweit gewöhnliche Tote in Betracht kommen, bis jetzt völlig. Auch wenn die eine oder andere gefunden würde, so gäbe das keinen Ausschlag für die Einreihung des allgemeinen und üblichen Formulars. Es bestätigte nur, was längst bekannt ist, daß mancher Christ sich nur äußerlich von paganer Vorstellungsweise losgetrennt hat.

Wir müssen also für diese Formeln einen Entstehungsgrund außerhalb des Manenkultes suchen. Wo finden wir einen Gebetstyp, der den christlichen Toten-

invokationen genau gleicht? Fürbittendes Gebet spielt in den Briefen Pauli eine große Rolle. Er hat für die Empfehlung in die Fürbitte und für die Versicherung derselben gegenüber den Gläubigen ein Formular, das auffallende Ähnlicheit mit den besprochenen Katakombeninschriften aufweist.

Röm. XV, 30: *συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προευχαῖς ὑπερ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν* (ut adiuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum)

Röm. 1, 9: *ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος* (sine intermissione memoriam vestri facio semper in orationibus meis obsecrans)

Philemon. 1, 4: *πάντοτε μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου* (quod sine intermissione habeam tui memoriam in orationibus meis)

1. Thess. 1, 2: *περὶ πάντων ὑμῶν μνείαν ὑμῶν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν* (memoriam vestri facientes in orationibus nostris sine intermissione)

II. Tim. I, 3: *ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν ἐν ταῖς δεήσεσίν μου* (quod sine intermissione habeam tui memoriam in orationibus meis)

Eph. VI, 18: *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι . . . περὶ πάντων τῶν ἁγίων καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ* (per omnem orationem et obsecrationem orantes pro . . .)

Kol. 1, 3: *Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ . . . πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι* (semper pro vobis orantes).

Dazu Jakob. 5, 16: *εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων.*

[1] Cfr. Philipp. 1, 3—5: *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷμου ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν πάντοτε ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν, μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος.*

Neben Paulus bietet uns der hl. Ignatius in seinen Briefen die zahlreichsten Beispiele von Gebetsempfehlungen. Eine Vergleichung der verschiedenen Wendungen wird zeigen, daß man auch bei ihm von einem festen Formular reden kann.

Ad Magn. XV *μνημονεύετέ μου ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑμῶν* (mementote mei in orationibus vestris).

Ad Trall. XIII, 1 *μνημονεύετε ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑμῶν* (mementote in orationibus vestris).

Ad Rom. IX, 1 *μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν* (mementote in orationibus vestris).

Ad Ephes. XXI, 1 *μνημονεύετέ μου* mementote mei.

Ad Ephes. XI, 2 *τῇ προσευχῇ . . . ἧς γένοιτό μοι, ἀεὶ μέτοχον εἶναι* (oratione vestra, qua fiat mihi semper participem esse).

Ad Trall. XII, 3 *περὶ ἐμοῦ προσεύχεσθε* (sed et prome orate).

Ad Rom. IV, 2 *λιτανεύσατε τὸν Χριστὸν ὑπερ ἐμοῦ* (orate Christum pro me).

Ad Eph. XXI, 2 *προσεύχεσθε ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας* (orate pro ecclesia).

Ad Smyrn. IV, 1 *Προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν* (orare (pro ipsis).

Eph. X, 1 *ὑπὲρ τῶν ἄλλων . . . ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι* (indesinantes deum oretis); cfr. ad Phil. XII, 3.

Ad Rom. XIII, 3 *αἰτήσασθε περὶ ἐμοῦ* (petite pro me).

Ad Rom. III, 2 *μοι δύναμιν αἰτεῖσθε* mihi potentiam petatis.

Dazu mögen noch verglichen werden: Barnabae ep. XXI, 6 *μνημονεύετέ μου.*

Tertull. de exhort. castit. c. XI: Stabis ad hominum cum tot uxoribus, quot in oratione commemoras ... Commendabis illas per sacerdotem.

Cyp. Ep. XX Fratres nostros ac sorores in mente habeatis in orationibus vestris. Ein Phylakterium (IV. bis VI. Jahrh.) trägt die Legende: *ΘΗCΚΑΔΗΙΤVΧΗC ΜΝΗΜΟΝΕVΕ ΜΝΗΙΘΗΕΥΤΙ.*

Die große Ähnlichkeit der aus verschiedenen Sprach- und Volksgebieten, sowie aus verschiedenen Jahrhunderten stammenden Gebetsempfehlungen springt in die Augen. Dazu kommt als wichtiges Bindeglied die Liturgie, die in ihren ältesten Formularen gerade das „Gedenken" als Form für „fürbittendes Gebet" kennt.

Wenn man nun die klassische und nachklassische Literatur durchgeht, so sucht man vergeblich ähnliche Gebete und Gebetsformeln[1]. Wie so oft, gibt die eigentliche Literatur kein getreues Bild der religiösen Volksseele. Die unliterarischen Quellen, Privatbriefe Ostraka, Kritzeleien an den Wänden der Heiligtümer sind ergiebiger. Wir haben schon oben gesehen, daß das, was wir Gemeinschaft der Heiligen nennen, vor allem die Gebetsgemeinschaft der Lebenden, im Altertum eine große Rolle gespielt hat und zwar gerade in der Zeit vor und nach Entstehung des Christentums. Auffallenderweise besteht hier zwischen christlicher und paganer Gebetsempfehlung kein Unterschied, es ist ein und das gleiche Formular. Während wir aber

---

[1] Ziegler Konrad, De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae Vratislav. 1905. Heinrich Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus. (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten, IV. Bd. 1. Heft 1907.) Car. Ausfeld, De Graecorum precationibus quaestiones (Jahrbuch f. klassische Philologie XXVIII. Suppl. 1903). F. Pradl, Griechische und südital. Gebete (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten. Gießen 1907, III. Bd.). E. v. Lasaulx, Die Gebete der Griechen und Römer (Verf. der Vorlesungen der Univ. in Würzburg S.-S. 1842).

bei den heidnischen Fürbitten nur ein Gedenken der Lebenden konstatieren konnten, dehnt sich das christliche Formular in den gleichen Wendungen auf die Lebenden und Verstorbenen aus. Es ist nun kein Zweifel, daß die ägyptischen Wallfahrer, die beim „Herrn Serapis“ so warm ihrer lebenden Angehörigen gedachten, mit der gleichen Pietät auch für die Verstorbenen beteten. Wohl haben sie auch ihrerseits die Verstorbenen um ein Gedenken angegangen. Doch fehlen uns hiefür noch die Belege.

Statt also solche Anrufungen als Zeugnis für Manenkult oder Heroisierung der Toten zu erklären, werden wir gerade durch solche Formeln bestimmt sie als Ausfluß des Gemeinschaftsbewußtseins zu nehmen, das über das Grab hinaus dauert. Sie haben ihren Grund in der Hoffnung oder Gewißheit, daß der Verstorbene im Himmel sei und daß alle Gotteskinder in einer Gemeinschaft stehen, die nicht einmal der Tod aufhebt. Ihre größere Macht und Wirksamkeit ruht in ihrer Reinheit und Gottesnähe: „Anima innocens . . . quia scimus te in Christo“. Darum ist meist der Wunsch oder die Zuversicht vorausgesetzt, daß der Verstorbene „im Herrn“, „im Frieden“, „im Refrigerium“, „inter sanctos“ sei. Darauf basiert die Bitte: Pete, roga. Der Gedanke, daß der Verstorbene in den Chor der „Heiligen“ aufgenommen sei, erweitert den Kreis der Fürbittenden, indem nicht nur der Verstorbene selbst sondern auch die ganze Turba Piorum mit eintritt für das Anliegen des einen: „Bitte für uns mit den Heiligen“. Das alles läßt nicht darauf schließen, daß auch die Christen ihre Toten heroisiert hätten. Der völlig private Charakter solcher Anrufungen ist selbstverständlich. Sie haben viel mehr Ähnlichkeit mit einem affektvollen Scheidegruß und einer Abschiedsbitte als mit einem ständigen,

am Grab gleichsam wie an einem Altar sich wiederholenden Gebete. Rief man doch in ganz ähnlichen Akklamationen den Martyrern auf ihrem Todesgange zu: Memento nostri; das Volk bat sie, „ut illos in mente haberet, . . . ut sui memor esset“ [1].

Nun ist aber auffallend, daß es gerade weitaus am häufigsten Kinder sind, an die Eltern und Geschwister solche Bitten richten, und doch scheinen gerade diese am wenigsten geeignet, in antikem Sinne im Jenseits hervorzuragen. Hält man sich aber vor Augen, daß der Glaube, die Seele sei bei Gott, solche Bitten auslöst, so findet man es begreiflich, daß gerade unschuldige Kinder mit besonderem Vertrauen angerufen werden: Victor, anima innocens . . . petas [2].

Nie erscheinen die spiritus iusti selbständig tätig, gewährend, helfend, sondern es ist einzig und allein das Gebet, das von ihnen erfleht wird und das besonders wirksam geglaubt wird, weil es unmittelbar im Angesichte Gottes aus heiligem und gerechtem Herzen verrichtet wird.

Meistens ist nicht angegeben, um welches Gut die Verstorbenen beten sollen, wie auch in den Briefen des hl. Paulus und Ignatius dies nicht immer näher bestimmt wird. Hier sind selbstverständlich geistige Güter zu verstehen. Die Inschriften bringen in ein paar seltenen Fällen Spezifikationen: „Suti pete pro nos ut salvi simus“ [3]. Hier ist vielleicht um leibliches Wohl, um Leben und Gesundheit gebeten. Attice dormi in pace, de tua incolumitate securus et pro nostris

---

[1] Passio SS. Montani et Lucii (O. Gebhardt, Acta martyrum selecta, Berlin 1902, S. 153).

[2]) *νήπιοι, ἄκακοι* werden sie genannt (Roller Tav. 39 n. 19; Tav. 72 n. 19).

[3]) Maragoni, De coemet. Thras. et Satur., p. 90.

peccatis pete sollicitus[1]. Eine späte Inschrift denkt gleichfalls an Nachlaß der Sünden: Praestes in orationis (sic!) tuis ut possit amartias (sic!) meas indulgere[2]. Wir werden bei den späteren Graffiti gleichfalls die Hervorkehrung des Sündenbewußtseins finden.

Damit ist „die Gemeinschaft der Heiligen", soweit sie sich auf gewöhnliche Christen bezieht und aus den Inschriften erschliessen läßt, klargelegt[3].

3. Die Toten in der christlichen Kunst.

Die Heiden liebten, wie bereits bemerkt, pompöse Grabdenkmäler, geschmückt mit den Büsten ihrer „Bewohner", die in deutlicher Weise ihre Heroisierung aussprachen. Wollte man zeigen, wie die Menschen sich

[1] B. 1294, p. 58. [2] RRS. III p. 244.

[3]) Aus diesen Ausführungen geht hervor, daß die Einwendungen von Lucius l. c. S. 32 nicht stichhaltig sind. Er will „die Aussichtslosigkeit" des Unternehmens diese Akklamationen unter der Rubrik „Anrufung der Heiligen" unterzubringen erweisen mit dem Hinweis, daß einige der betreffenden Inschriften unzweifelhaft der nachkonstantinischen Zeit angehören; sodann „daß ein Teil der angerufenen Personen Kinder seien: in ihrer Zahl Knaben, die bei ihrem Tode erst neun, sieben, zwei Jahre zählten, ein Kind, das nur ganz kurze Zeit gelebt, ein Mädchen, das im Alter von einem Jahre verstorben ist". Noch deutlicher zeige sich jedoch die Unhaltbarkeit dieser Deutung in der Tatsache, daß es nur die Familienangehörigen sind, die nächsten Verwandten der Verstorbenen, welche dieselben anrufen . . . Der Wirkungskreis der angerufenen Verklärten müsse darum als ein ganz geringer gelten. Ganz anders verhalte es sich mit den Heiligen, deren Wirkungskreis und Machtgebiet man sich zu allen Zeiten ungleich bedeutender vorgestellt habe. Die Anrufenden hätten auch selbst nicht an eigentliche Märtyrer oder Heilige gedacht, das ergebe sich aus den Fürbitten, die sie ihrerseits für die Angerufenen einlegen. — Das letztere ist sicher richtig; allein die Rubrik „Anrufung der Heiligen" umfaßt auch reziproke Gebete gewöhnlicher Christen — lebender oder toter füreinander.

den Heroen nahen, so bildete man die Opfernden als kleine akklamierende Figuren, die vor den mit den Zeichen seiner Würde ausgestatteten, in riesigem Maßstab gezeichneten, auf einem Thron sitzenden Heros hintreten[1].

Den Unterschied der Dimensionen hat die christliche Kunst später wiederholt benützt, um Lebende von Toten zu unterscheiden, oder auch von Martyrern und Heiligen, besonders von Christus.

Für das erstere ergibt sich gerade in der Zeit häufiger Totenanrufung kein Beispiel; um ein solches wenigstens aus späterer Epoche zu finden, müssen wir einen salonitanischen Sarkophag illyrischer Provenienz herbeiziehen. Er mag hier besprochen werden, weil er charakteristisch ist für die Umsetzung paganer Formen und Gedanken in christliche Anschauungen[2].

In zwei Seitennischen der Vorderfront, in deren Mitte man den guten Hirten erblickt, erscheinen die Figuren eines Mannes und einer Frau, die beide von einer gedrängten Gruppe kleinerer Gestalten umgeben sind. Wir sehen sofort, daß wir es hier mit Porträtstatuen zu tun haben. Die kleineren Figuren bedeuten offenbar Lebende. Die nähere Erklärung aber für den eigenartigen Zusammenhang, in dem die verschiedenen Figuren stehen, ist zweifelhaft. Doch scheint Kaufmann im Rechte zu sein, der folgende Deutung gegeben hat: „Sie stehen äußerlich und innerlich in direktem

[1] Cfr. Furtwängler, Die Sammlung Sabouroff, Berlin 1883, I, S. 53, Taf. I. H. Dressel und A. Milchhöffer (Mitt. des archa. Inst. zu Athen II).

[2] K. M. Kaufmann, Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums Mainz 1900. S. 160 (Taf. IV); cfr. Jelic, Das Coemeterium von „Monastirine" zu Salona und der dortige Sarkophag des guten Hirten, RQS. 1891, S. 10ff.

Bezuge zueinander. Verstärkt wird dieser Zusammenhang durch die größeren Gestalten der Ehegatten, die den Hinterbliebenen gegenüber als höhere Wesen erscheinen, nämlich zur Herde des guten Hirten gehörig. Sie sind also, obwohl nicht Oranten . . . in der Seligkeit mit dem Hirten gedacht und die kleineren Gestalten — jedenfalls die Verwandten — empfehlen sich der Fürbitte derselben". Der letztere Schluß mag zu gewagt erscheinen. Eine Aktion, die auf „Adoratio" oder Gebet schließen ließe, ist nicht angedeutet. Näher läge anzunehmen, die Verwandten, die Teilnehmer des Totenmahles wollten ihre Vereinigung und Verbindung mit den Dahingeschiedenen ausdrücken und ließen sich daher mit ihnen — als Lebende kleiner — darstellen. Gerade die Communio der Diesseitigen mit den im Tode Vorangegangenen ist ein Gedanke, der allem Totenkult zugrunde liegt. Bei den Christen wird diese Einheit noch näher als Einheit in Christus gekennzeichnet, was der gute Hirte andeuten würde. Sollte aber Kaufmanns Deutung den Vorzug verdienen, so hätten wir hier ein Beispiel dafür, wie die Fürbitte der Verstorbenen figürlich dargestellt wird[1].

Haben wir für diesen Gedanken nun überhaupt einen allgemein verständlichen und bekannten künstlerischen Ausdruck in der christlichen Antike? Näherhin, sind die „Oranten" wirklich die Bilder der in der Seligkeit gedachten Verstorbenen, welche Gott dafür Dank sagen, daß sie ihr Ziel erreicht haben und welche für die Hinterbliebenen beten, damit auch diese die Seligkeit erlangen?

Darüber, daß die ausgestreckten Hände der Oranten Gebetsstellung bedeuten, daß also die Bilder und Fi-

[1] Wilpert, Die gottgew. Jungfrauen in den ersten Jahrh. der Kirche Freiburg 1892 S. 66 ff.; Zyklus christol Gemälde Freiburg 1891 S. 30 ff.

guren Betende darstellen wollen, besteht kein Zweifel. Auch das ist wohl nicht bestreitbar, daß nicht die lebende Persönlichkeit wiedergegeben werden soll, sondern der Tote in seiner jenseitigen Existenz; denn, wenn auch nicht immer eine Idealtracht sondern die Dalmatik — oft mit ihrem Frauenschmuck — gewählt ist, so werden doch keine Porträtzüge angestrebt. Mit dem Grabe werden auch die Oranten oft auf Vorrat hergestellt, können also mit dem Verstorbenen nur eine ideale Beziehung haben. So ist also nicht nur das Milieu — Paradieslandschaft, Schafe etc. — sondern die Orante selbst als bildliche Darstellung von Himmelsvorstellungen zu nehmen[1].

Was führt aber dazu, die Seele als Beterin zu sinnbilden? Ist sie als Ankömmling im Paradies zu betrachten und darum, wie vorgeschlagen wurde, als Adorantin? Dann mußte sie aber die Geste der Adoration, oder wenigstens der Akklamation machen. In den Martyrerakten ist sowohl die Ankunft als auch das Verweilen vor Gottes Thron geschildert als Stehen vor Gottes Thron: „Mit Bewunderung traten wir ein und standen vor dem Thron“ heißt es in den Akten der Perpetua[2]. Sie hören sodann von weitem das „Heilig“; die Ältesten und Engel singen so das Lob Gottes. Demnach beten und singen die „Heiligen“ im Himmel stehend vor dem Allerheiligsten. Ihr Gebet bezieht sich auf Gott. Es ist also Lob- und Dankgebet. Gebet im allgemeinen erscheint auch als

[1] Bisweilen werden die Oranten statt mit Tunika oder Dalmatik, der Gewandung gewöhnlicher Verstorbener, mit den Gewändern der hl. Gestalten bekleidet: Wilpert, Katak.-Mal. Taf. 45, 1; Zykl. Taff. I—IV.

[2] Passio Perpetuae (ed. Gebh.) p. 79 ff.; dagegen: Inter opp. Cyp. ed. Hartel 3, 315.

vorzügliche Beschäftigung der „Heiligen“, in den Akklamationen, wenn es immer wieder heißt: In orationibus, . . . inter sanctas orationes . . . pete pro nos. „Beim Gebet denke auch unser“. Die Oranten werden also wohl als Beterinnen charakterisiert worden sein, weil man sich die Verstorbenen im Himmel betend gedacht hat. Ob nun bei der Festlegung des Orantetypus und seiner Weiterbildung die Anschauung, daß die Toten Fürbitter seien, wesentlich mitgespielt habe, ist schon aus dem Gesagten sehr zweifelhaft. Das Wichtigste war doch, den Himmelszustand der Toten zu schildern. Daß sie auch der Lebenden drüben noch gedenken, war sekundär und nebensächlich. Es kann in sie hineingelegt werden, hatte aber mit ihrem Wesen und Entstehen nichts zu tun. Die besprochenen Inschriften stehen mit den Orantenbildern nicht in direktem Zusammenhange, sondern bilden, da sie nur den Seligkeitsstand voraussetzen, eine Sache für sich. Das ergibt sich auch daraus, daß die Oranten mit der Häufigkeit der Fürbittakklamationen in keinem Zusammenhange stehen. Als im 4. Jahrhundert durch die Blüte des Martyrerkultes die Anrufung der gewöhnlichen Toten zurückgedrängt wurde, da werden die Verstorbenen gleichwohl immer als Beterinnen dargestellt, ein Beweis, daß damit nichts anderes als ihr Seligkeitsstand gemeint sei. Wir können also in ihre Definition keine weiteren Begriffe hineinlegen als: Die Oranten sind Bilder der in der Seligkeit betend gedachten Verstorbenen[1].

Der einzige Fall, in dem die Grabschrift bei der Orante mit einer Bittakklamation verbunden ist, findet sich auf einem Arkosolgemälde im Ostrianum. Wilpert,

[1] Cfr. dagegen Wilpert, Zyklus S. 30ff.

der sie entdeckte, schildert den Fund folgendermaßen[1]: „Es fanden sich Spuren einer mehrzeiligen Inschrift, die ich bisher nicht beachtet hatte, da sie unter oder neben modernen Kritzeleien stehen . . . das Wenige, was sich von ihr gerettet hat, ist ziemlich deutlich sichtbar. In der ersten Zeile rechts oben steht VIC, vielleicht der Rest von dem Namen VIC(TORIA) oder von VIC(SIT); links unter dem Ärmel der Betenden sind die Buchstaben PETE, in denen man sogleich die an die Verstorbene gerichtete Bitte um das Gebet für die Zurückgebliebenen erkennen kann; PETE pro . . . Diese Bitte kehrt sehr häufig wieder; nirgends aber finden wir sie, wie hier, neben dem Bilde der Betenden; hier sind die Bitte und ihre Erfüllung, das Gebet, unmittelbar aneinander gerückt. Dadurch gewinnt unser Gemälde, so unscheinbar es auch heute aussieht, immer mehr an Wert". Das Gemälde entstammt dem 4. Jahrhundert. Als Beweis für die Auffassung der Orante als Fürbitterin kann es m. E. nicht gelten, da dieser einzige Fall eines Zusammentreffens eines Pete mit einer Orante rein zufällig sein kann und die Inschrift wohl auch hier wie allgemein keinen Bezug auf das Bild genommen hat; anderenfalls müßten die beiden Darstellungen derselben Idee: Wort und Bild, Text und Illustration doch wohl öfter zusammen auftreten.

Hier sei noch ein Werk der Plastik besprochen, das insofern als Beispiel für die Fürbitte in der Kunst angesprochen wird, als der übliche Oranten typus, wie gesagt wird, neben der Geste des Gebetes zugleich den der Vorstellung mache. Es ist der auf der Via Salaria gefundene Sarkophag, der sich nunmehr im Lateranmuseum befindet und wegen seiner hohen Schönheit

[1] Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen S. 72; cfr. S. 66ff. Taf. II, 5.

und anderer Indizien in das Ende des 2. Jahrhunderts verlegt wird[1].

In der Mitte der Vorderfront steht der gute Hirte zwischen zwei Bäumen. Links von ihm sitzt die bekannte, noch immer rätselhafte Gruppe, die auf heidnischen und christlichen Sarkophagen vorkommt und gewöhnlich als „lehrender Philosoph“ bezeichnet wird. Ein greiser Mann sitzt auf einem Falsistorium, eine geöffnete Rolle in der Hand, ihm zur Seite stehen zwei jüngere bärtige Männer. Dieser Gruppe entspricht rechts eine ähnlich sitzende Matrone mit einer geschlossenen Rolle in der Hand; hinter und neben ihr gegen den Hirten zu stehen zwei junge Frauengestalten. Die erstere berührt die linke Schulter der sitzenden Frau und blickt auf den guten Hirten. Die letztere ist als Orante dargestellt. Man will nun das Ganze als Familienszene deuten, verbunden mit einem Paradiesbild[2]. Wir hätten den lehrenden Vater mit seinen Söhnen; andererseits die Mutter mit ihren Töchtern, von denen die eine gestorben ist. „Die Orans aber, welche den guten Hirten im Paradies begleitet, erscheint hier nicht ausschließlich in der Gebärde des Dankgebetes (für die verliehene Seligkeit), sondern präsentiert in klarem Gestus beide Gruppen ihrer Verwandten in flehender Pose dem guten Hirten“[3]. Wenn man nun auch der Deutung auf eine Familienszene gern zustimmen mag, so wird doch der aufmerksame Betrachter des schönen Reliefs den angenommenen Doppelgestus kaum herausfinden, noch weniger die flehende Pose. In der anmutigen Haltung der Hände wird er vielmehr den Geist des Künstlers bestaunen,

[1] Kaufmann, Jenseitsd. S. 143. Taf. VIII.

[2] Conf. Arch. 3. Ap. 1881.

[3] Kaufmann, l. c. S. 143.

der den starren Mechanismus der Orantenstellung aufgelöst und belebt hat, ein Streben, das wir auch sonst bei schönen Orantenbildern der guten Zeit beobachten.

Wenn wir uns nun auch über die Bedeutung der Oranten klar sind und als sicheres Ergebnis konstatieren dürfen, daß sie nichts anderes als den Seligkeitszustand der Verstorbenen darstellen wollen, so ist damit freilich noch nicht die andere Frage gelöst, wie es denn gekommen ist, daß die Christen gerade diese Darstellung für die Beseligten gewählt haben. Sind die Oranten eine Erfindung der Christen, oder haben sie ähnliche Figuren auf anderen Friedhöfen und Grabmonumenten vorgefunden und übernommen? Auf altrömischen Denkmälern sahen sie regelmäßig keine „Beter". Aber wie so oft finden wir im Orient, noch mehr in Ägypten die Wurzeln all der Bräuche und Vorstellungen, die sich auf Tod und Jenseits beziehen. „Der stehende Orant mit erhobenen Armen ist, wie es scheint, eine typische Figur auf altägyptischen Grabstelen"[1]. In der Tat zeigen gerade die Stelen der Spätzeit (Dynastie XVI bis XXX) und der Ptolemäerzeit regelmäßig die Seele in der Auffassung der uns aus Rom bekannten Oranten[2]. Die Unterschiede sind freilich bemerkenswert. Daß die ägyptischen Oranten sämtlich in Profildarstellung gegeben sind, ist selbstverständlich. Man braucht deshalb durchaus nicht anzunehmen, daß auch der ältere christliche Typus die Oranten im Profil gezeigt habe[3]. Die Grabstelen zeigen zweierlei Stellungen der in die

[1] Strzygowski, Eine Alexandrinische Weltchronik S. 155.

[2] Crum, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 1899, p. 251. Dr. B. Pörtner, Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit (in Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, IV. Bd. 5. Heft).

[3] Strzygowski l. c. S. 156.

Seligkeit aufgenommenen Seelen. Die einen erheben ihre mit der Innenfläche vorwärts gestreckten Hände stehend, die anderen kniend. Pörtner bezeichnet beide als „Adoranten". Einmal eine ähnliche Darstellung als Szene der Begrüßung des Osiris auf seinem Throne in der Unterwelt durch Imn-m-hb und B'tj[1]. Nun besteht der Gestus der Adoration darin, daß der Adorierende kniend die Rechte erhebt. Wilpert[2] gibt zu bedenken, daß diejenigen, welche die Oranten als „Adoranten" bezeichnen möchten, den großen Unterschied nicht beachten, der zwischen „Beten" und „Anbeten besteht; die alten Künstler hätten diese zwei Gebetsarten durch zwei grundverschiedene Gesten ausgedrückt. Doch ist, wie es scheint, dieser Unterschied nicht immer und überall so ganz genau beachtet worden. Die Anbetenden auf den ägyptischen Grabstelen knien bald, bald stehen sie. Fast immer ist der Gestus der Arme und Hände der gleiche. Doch sehen wir auch gelegentlich nur die eine Hand erhoben[3]. Die knienden Beter können allerdings auch als Schutzflehende aufgefaßt werden. Denn diese streckten kniend ihre Hände dem Mächtigen entgegen. Dann dürften wir behaupten: Auf den ägyptischen Grabstelen werden die adorierenden Seelen stehend, im Gewande des irdischen Lebens, mit betend erhobenen Händen dargestellt. Ob diese Hände auch ausgebreitet wurden, läßt sich wegen der Profilstellung nicht sagen.

Daß nun diese Seelen trotz dieser Stellung adorieren und nicht nur schlechtweg „beten", ist aus dem Gegenüber des Gottes zu schließen, der nie fehlt. Der Gott sitzt entweder auf dem Throne oder steht, an-

---

[1] l. c. S. 85 ff. [2] Katakombenmalereien S. 117.
[3] Pörtner l. c. S. 91, Taf. V, 2 oberstes Feld.

getan mit den Zeichen seiner Würde, vor ihnen. Allerdings, wenn solche Bilder einfach als Himmelszenen gemeint sind, d. h. als Zustand der Seele im Jenseits, dann kann man die betenden Gestalten auch als „Oranten“ und nicht nur als Adoranten bezeichnen. Im Gestus sind ja die ägyptischen Beter und Anbeter nicht verschieden. Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß die Ägypter die Seelen der Verstorbenen regelmäßig als „Oranten“ dargestellt haben. Ob der Glaube der Hinterbliebenen sie als Adorierende oder Betende in allgemeinerem Sinne gesehen hat, ist für unsere Frage nicht so sehr von Belang. Denn es kam uns darauf an, zu zeigen, daß der Orantentypus in Ägypten ausgeprägt war lange vor Eintritt des Christentums und daß die Christen, welche in den römisch-griechischen Grabmonumenten entweder religiös-gleichgültige oder heidnisch-mythische Szenen sahen, diesen, auch ihrer Auffassung von dem Stande der Seele im Jenseits entsprechenden Typus, adoptiert und umgestaltet haben[1].

Die Stellung der altchristlichen Volksschichten zu ihren Verstorbenen können wir also folgendermaßen zusammenfassen: Altrömische und hellenische sowie manche Anschauungen des Völkerchaos in der Kaiserzeit wirken in der christlichen Gemeinde nach. Gebräuche und Vorstellungen der Umwelt können vielfach nicht ausgerottet, höchstens umgedeutet werden. Vom 4. Jahrhundert ab ist das Eindringen paganer Gebräuche stärker als in den Jahrhunderten voraus, was sich insbesondere in den Gräbermahlzeiten zeigt. Doch läßt sich nicht nachweisen, daß die Akklamatio-

[1] Vgl. dazu noch: Sybel, Mitteilungen d. arch. d. Inst. röm. Abt. XXIV, 3, S. 197. Voullième, Quomodo veteres adoraverint. Sittel, Die Gebärden.

nen der gewöhnlichen Verstorbenen auf den Manenkult zurückgeht. Ihr Formular weist auf die freilich auch in heidnischen Kreisen wohlbekannte „Gemeinschaft der Heiligen". Man ruft die Toten an, weil man sie bei Christus weiß[1].

Doch ist der Gedanke, daß des Verstorbenen Seele irgendwie auch bei dem Grabe anwesend bleibe, nie ganz ausgestorben[2]. Die Anrufung ist jedoch immer eine rein private, von einer kultischen weit entfernt. Denn eine Verehrung und Heroisierung gewöhnlicher Toter läßt sich nicht nachweisen. Die Form und Formel ist identisch mit der Art, wie man Lebende um Fürbitte angeht. Daraus folgt aber auch, daß aus dem Ausruf des hl. Hippolyt, in dem er sich an die babylonischen Jünglinge wendet, keineswegs auf eine kultische Verehrung und Anrufung dieser und anderer Martyrer in jener Zeit geschlossen werden kann. Der Bischof gebraucht die uns bekannte Formel: *Μνήσθητέ μου, παρακαλῶ, ἵνα κ'ἀγὼ σύν ὑμῖν τὸν αὐτὸν κλῆρον τὸν τῆς μαρτυρίας λάχω*[3].

Diese Formel fällt ganz in den Rahmen der Akklamationen, in denen Lebende und auch Verstorbene jeder Art angerufen werden[4]).

Die Seelen der Verstorbenen werden in der Kunst als Beterinnen im Himmel dargestellt. Der Typus scheint aus Ägypten übernommen worden zu sein. Er ermöglicht es, den Zustand der Seele im Paradies in

---

[1] Roges pro nobis quia scimus te in ℣ Marini, Arvali, p. 266.

[2] Wieland, Mensa und Confessio (München 1906), S. 57 ff. 129 ff.

[3] Hippolyt, Danielkommentar II, 30.

[4] Vgl. E. v. der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, S. 320. Dagegen: J. P. Kirsch, Die Gemeinschaft der Heiligen S. 90.

einer Weise darzustellen, die alle Vorstellungen abwies, welche die Mythen der römisch-griechischen Welt vermittelten. Diese Oranten sind Beterinnen, Anbeterinnen, doch keineswegs Fürbitterinnen.

I. Teil.

A. Die Martyrergräber, ihr Schmuck und ihre Inschriften in der Verfolgungszeit.

Das Martyrologium Romanum zählt 13825 Martyrer auf. In der Zeit vom 5.—8. Jahrhundert glaubte man eine fast ebenso große Anzahl von Martyrergräbern zu kennen, wie uns die Pilgerbücher[1], aber in weit größerem Umfang die Berichte über die Translationen unter Paul I. und den folgenden Päpsten, beweisen. So möchte man zunächst vermuten, in den römischen Katakomben Schritt für Schritt auf Martyrerkrypten oder doch auf Spuren von solchen zu stoßen. Allein der tatsächliche Befund enttäuscht; und er enttäuscht selbst, wenn man sich gegenwärtig hält, wie viel schon die Ostgoten, die „gegen die Heiligen Krieg führten", wie viel die Longobarden, die in frommer Gier nach Reliquien die Gräber öffneten, zerstört haben müssen, abgesehen vom Zahn der Zeit, der hier so viele Jahrhunderte fast ungestört im Stillen arbeiten konnte. Ja auch, wenn man in Erwägung zieht, daß in der

[1] RRS. t. I, p. 176—83 M. Urbain, Ein Martyrologium der christlichen Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jahr. (Texte u. Unters. zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, N. F. t. VI A. Sepulcri, I papiri della basilica di Monza e le reliquie inviate da Roma, Archivo storico Lombardo, 1903, p. 241—62. H. Delehaye, Les origines du culte des Martyrs. Bruxelles 1912, p. 298 bis 387.

Epoche der großen Übertragung etwa 1400 Leiber aus den erbrochenen Ruhestätten erhoben wurden und daß in der auf Bosio folgenden Zeit fast ungezählte Reliquien von hier weg in die Welt gesandt wurden, so hätte man auf einen reicheren monumentalen Befund gehofft, da doch Inschriften, figürliche oder ornamentale Ausstattungen nicht notwendig mit zerstört werden mußten.

Sucht man endlich nach ursprünglichen, durch keine spätere Zutat veränderten Gräbern, so findet man, daß es sich mit ihnen wie mit den echten Martyrerakten verhält; ihre Zahl ist erstaunlich gering, auch dann, wenn man diejenigen hinzurechnet, deren ursprüngliche Gestalt noch leicht aus den späteren Zutaten herausgeschält werden kann.

Wir wollen zunächst solche Grüfte der Verfolgungszeit oder wenigstens Reste und Bestandteile derselben beschreiben, um ein Bild der ursprünglichen Beisetzung heiliger Leiber zu gewinnen und auf ihre Verehrung rückschließen zu können.

Wir beginnen mit der sogen. Januariuskrypte in Praetextat[1] — nach den Akten der hl. Felicitas Crypta quadrata genannt —, da spätere Zeiten an ihr nichts geändert und sie die älteste vorhandene Krypte ist, wenn sie wirklich für Januarius angelegt wurde.

Sie ist nicht in den Tuff gehauen, wie die große Mehrzahl der anderen Kammern, die wir in den Katakomben finden, sondern aus Ziegeln erbaut, deren treffliche Qualität und Konstruktion auf die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts weist. Sie war ganz mit griechischem Marmor bekleidet und mit Marmorpilastern und Terrakottagesimsen geziert. Das schön konstruierte Ge-

[1] J. Führer, Ein Beitrag zur Lösung der Felicitasfrage, Leipzig 1890. S. 1.

wölbe zeigt noch heute einen köstlichen Freskoschmuck, der mit der Erbauung der Krypte gleichzeitig ist. Diese Malereien entbehren jedoch eines Hinweises auf das Martyrium, ja sogar jedes spezifisch christlichen Merkmals, was uns freilich bei ihrem hohen Alter nicht wundernehmen darf. Die Krypte hat weder Lokuli noch Arkosolien, sondern nur drei Nischen für Sarkophage.

Woraus schließt man nun, daß wir es hier mit einer Martyrerkrypte zu tun haben? De Rossi wurde zunächst schon durch die alten Topographien angewiesen in dieser Gegend die Januariuskrypte zu suchen. Sodann scheint eine Beschreibung der Acta Urbani[1] genau auf unsere Gruft zu passen. Dort baut eine hl. Marmenia unter ihrem Hause „Ingens antrum firmissimae fabricae". Von diesem „Antrum" wird sodann erzählt, daß sie es glänzend ausgestattet habe: „Marmoreis tabulis omni ex parte conglutinas contexit parietum". Da die angegebene Lage dem Bericht der Akten entspricht, und auch die Marmorbekleidung auf keine andere Krypte desselben Coemeteriums zutrifft, so ist es beinahe gewiß, daß mit dieser Beschreibung unsere Gruft gemeint ist. Doch sind diese Akten unecht und sehr viel späteren Datums. Sie können also nur als Zeugnis dafür gelten, daß etwa im 5. Jahrhundert die Krypte für die Ruhestätte des Januarius gehalten wurde.

Doch eine weitere Tatsache scheint ihre Identifizierung zweifellos zu machen. In der Nische der dem Eingang gegenüberliegenden Wand wurde in späterer Zeit (4. oder 5. Jahrh.) ein Grab eingebrochen. Die Reste der noch erhaltenen, in den Mörtel eingegrabenen Inschrift lauten: Mi refrigeri Januarius Agatopus, Felicissimus[2]. Januarius wird hier an erster Stelle ge-

[1] RRS. I, p. 180, 181. [2] Führer l. c. p. 2, not. 1.

nannt. Erinnert man sich an das heiße Verlangen jener Zeit in der Nähe eines Märtyrers begraben zu werden und hält diese Tatsache mit den Angaben der Akta Urbani zusammen, so scheinen wir dem wirklichen Erweise, daß hier Januarius lag, um vieles näher gerückt. Freilich auch hiermit ist uns unzweifelhaft nur gesagt, daß eine Gruft in der Nähe als „Januariuskrypte“ geglaubt wurde; denn der Wunsch der Gläubigen fand ja manchmal schon Genüge, wenn ihre Leiche unweit eines Martyrers — retro sanctos — oder auch nur in dem gleichen Coemeterium Ruhe fand. Felicissimus und Agapitus lagen in einer eigenen Gruft und Januarius wurde vielleicht zufällig an erster Stelle genannt. Die Anrufung konnte sich vielleicht nur auf diese drei Martyrer bezogen haben, weil sie die bekanntesten und berühmtesten der Katakombe waren. Endlich fand man vor dem Eingang der Gruft Stücke der damasianischen Inschrift

Beatissimo Martyri
Januario
Damasus Episcopus
fecit[1].

Auch dieser Fund weist auf unsere Gruft oder wenigstens auf eine in der Nähe liegende als Stätte, wo die Überreste des hochberühmten Heiligen beigesetzt wurden. Die Gruft selber zeigt keine Spur der Tätigkeit des Papstes, wie auch sonst nichts auf eine Kultstätte hinweist. Die Sarkophage sind leider verschwunden. Doch der Beweis, daß wenigstens in der Friedenszeit die Crypta quadrata für das tatsächliche Grab des hl. Januarius gehalten wurde, ist wohl erbracht. Wenn sodann darauf hingewiesen wurde, daß in dieser Zeit

[1] Ihm 22.

der historische Charakter der Katakomben schon bald verwischt wurde und vielfache Sagenbildung um sich griff, so waren doch gerade berühmte Gräber in der Erinnerung geblieben und ihre Lage war keinem unbekannt. Zu diesen aber und nicht erst zu den von Damasus aufgespürten gehörte das Januariusgrab. Denn die Depositio Martyrum vom J. 354, die zudem noch auf weit ältere Zeiten zurückweist, kennt dieses Grab. Daraus geht hervor, daß die römische Gemeinde über ihm jährlich ein Fest feierte[2]. Aber auch wenn sicher steht, daß der Heilige nie in Vergessenheit geriet, so bleiben dennoch große Schwierigkeiten zu lösen. Denn mit dem Nachweis, daß die Felicitasakten unecht und wertlos sind[3], fällt auch alles, was dort über Januarius gesagt ist. Welcher Zeit gehört er an, in welcher Verfolgung starb er und welchen Standes war er? Das alles wäre wichtig, um zu entscheiden, ob die Gruft auch für ihn erbaut worden sei, für ihn — und etwa zwei andere Martyrer — allein erbaut worden sei. Die drei Nischen weisen auf ein vornehmes Familiengrab. Wäre bekannt, daß Januarius aus vornehmem Geschlechte gewesen, so könnte man annehmen, er sei von seiner Familie in dieser Krypte beigesetzt worden, die zugleich weiteren Familiengliedern als Ruhestätte dienen sollte. Dann gälte die vornehme Ausstattung nicht dem Martyrer, sondern dem angesehenen, reichen Manne. Nun aber wäre wohl auch möglich, daß die alte, schöne Gruft erst viele Jahre nach ihrer Errichtung infolge Aussterbens der Eigentümer oder aus besonderem Entgegenkommen derselben für Januarius hergerichtet wurde. Eine spätere Ansetzung des Martyriums des Heiligen

[1] VI idus Jul., Et in Praetextati, Januari.

[2] J. Führer, Ein Beitrag zur Felicitasfrage. Leipzig 1890. Derselbe, Zur Felicitasfrage, Leipzig 1894.

wird uns nämlich durch die Depositio martyrum nahegelegt[1]. Wäre die Anlage der Krypte gleichzeitig mit des Januarius Tod, so müßte dieser etwa in die Mark-Aurelische Verfolgung fallen. Nun aber kennt die Depositio Martyrum keinen Papst oder Martyrer, der in einer Verfolgung vor dem 3. Jahrhundert gestorben wäre[2]. Darum will es unwahrscheinlich klingen, daß gerade dieser eine Heilige, von dessen Vita wir keine einigermaßen zuverlässige Angaben haben, aus so früher Zeit in Erinnerung geblieben wäre, während doch berühmte Namen der früheren Verfolgungen, Justin, Flavius, Clemens, Acilius Glabrio, die beiden Domitillen, Apollonius —, ja sogar ein Papstmartyrer — Telesphorus — vergessen worden sind. Die monumentalen Zeugnisse bilden gegen diese hagiographische Beobachtung keine zwingende Instanz, und so ist es mindestens sehr zweifelhaft, ob wir in der Krypta Quadrata ein Martyrergrab aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts haben.

Unweit von dieser Stätte wäre nach de Rossi die Krypte des hl. Quirinus entdeckt worden. Sie war gleichfalls aus Ziegelwerk erbaut und zeigte eine Konstruktion, die die Januariusgruft noch an Schönheit übertraf. Auch fanden sich Spuren reichster Verzierung späterer Zeit und ein einfacher Sarkophag, der jedoch alsbald nach seiner Entdeckung der Zerstörung anheimfiel. Ebenso ist die Krypte jetzt völlig vernichtet, so daß eine Nachprüfung der angegebenen Eigentümlichkeiten ausgeschlossen ist. Die Identifizie-

---

[1] Aubé, Histoire des persécutions, p 345 sq. verlegt die Zeit des Martyriums in den Anfang des 3. Jahrhunderts.

[2] Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert. (Abh. der kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-Hist Klasse, Neue Folge, B. III. Aus den Jahren 1899—1901, Nr. 3) p. 16. 17.

rung dieser Gruft mit der Grabstätte des hl. Quirinus wurde versucht mit- Hilfe der Nachrichten der Pilgerbücher, die hier in der Nähe sein Heiligtum notierten, und auf die Akten dieses Martyrers, die seinen Tod in die Zeit Hadrians setzen. Diese Akten sind jedoch unecht, und gerade bei so frühen Martyrien wird man ihren Angaben gegenüber doppelt vorsichtig sein müssen, da sie nur für die Anschauung ihrer Entstehungszeit zuverlässiges Zeugnis ablegen können. Von Quirinus aber weiß weder die Depositio etwas, noch ist bekannt, daß Damasus etwas zu seiner Ehrung getan hat. Da endlich auch der monumentale Befund sehr zweifelhafter Natur ist, so kann weder mit einiger Wahrscheinlichkeit die beschriebene Krypte als Quirinusgruft angenommen werden, noch aus de Rossis Entdeckung eine Stütze für die Richtigkeit wenigstens der chronologischen Angaben der Akten gewonnen werden.

Wir behalten die Ordnung der Topographen bei und kommen zu den Grabstätten der Diokletianischen Opfer Partenius und Calocerus[1] in demselben Coemeterium. Sie gehören zu den am frühesten bekannten und verehrten. Die Depositio zählt sie unter dem XIIII kal. Jun. in Calisti auf. Ihre Grabstätten sind also wohl stets bekannt gewesen. Allein die Krypte, die als Ruhestätte der Heiligen bezeichnet wird, besteht in einer Doppelkammer, von der der eine Teil schmucklos geblieben ist bis heute und nicht einmal durch ein Arkosol ausgezeichnet war, während die zweite Kammer nur mit Arkosol, einem Lichtschacht und einschichtigem Stuck versehen ist. Nichts hätte darauf hingewiesen, in dieser Doppelkammer eine historische Krypte zu suchen, wenn

[1] RRS. II, tav. XXXVII, 16; Text p. 272.

nicht am Eingang ein Graffito und zwar ein in den frischen Stuck geschriebenes, also mit Erstellung oder doch Ausschmückung der Gruft gleichzeitiges, darauf hingewiesen hätte. Die fragliche Inschrift lautet: Parteni Martiri Caloceri Martiri[1]. Für die Schrecken der diokletianischen Verfolgung wäre diese schmucklose Armseligkeit sehr bezeichnend; nur erklärt sich nicht gut, warum denn später für die vielbesuchte Gruft nichts getan worden sei. Eine andere Krypte in der Nähe kann auf Beachtung nicht Anspruch machen; somit bleibt doch eine ziemlich große Wahrscheinlichkeit für das durch das Graffito bezeichnete Grab und wir stünden vor der Tatsache, daß auch in den Zeiten des blühendsten Martyrerkultes hochverehrte Gräber bisweilen ungeschmückt bleiben konnten.

Wir kehren zum Coemeterium Praetextati zurück und finden dort zwei der bekanntesten römischen Martyrer: Felicissimus und Agapitus († 222), deren frühe Verehrung die Depositio martyrum bezeugt. Ihr Grab wurde entdeckt, jedoch nicht mehr im ursprünglichen Zustande gefunden, da die Verehrung der späteren Jahrhunderte architektonische und ornamentale Veränderungen notwendig machte. Doch wir können uns in ungefähren Umrissen das Aussehen des intakten Grabes vorstellen. Beide Martyrer lagen in einem Arkosol; dieses aber befand sich nicht in einer Krypte, sondern in einer engen Galerie. Man hat also damals noch keine Rücksicht auf die Bedürfnisse einer kultischen Verehrung genommen. Erst das 4. oder 5. Jahrhundert empfand diesen Mangel und erweiterte den Gang, indem man in die gegenüberliegende Wand eine Art Apsis brach, die wiederum mit einem langen Gang

[1] Das dabeistehende Datum ist nicht zugehörig.

in Verbindung stand. So wurde Raum für eine große Zahl von frommen Verehrern und Pilgern, sowie vor allem für die Feier der Eucharistie geschaffen. Auch der ursprüngliche Schmuck — wenn das Grab je solchen besaß — genügte später nicht mehr. Porphyrsäulen und schöne Malereien mußten die Heiligkeit des Raumes verkünden. Diese Restaurauration aber räumte mit allem Ursprünglichen auf, so daß unsere Kenntnisse von dem Grabe nur allgemeine sind; Armseligkeit war sicher das einzige alte Charakteristikum des Grabes.

Der hl. Valentin, von dem die Depositio nichts berichtet, war wahrscheinlich in einem Sarge, der in die Nische eines unterirdischen Ganges gestellt war, beigesetzt. Dabei ist interessant, daß er nicht in einem schon vorhandenen Coemeterium bestattet wurde, sondern daß eigens ein Hypogaeum angelegt wurde, um den in der Nähe gemarterten hl. Leib aufzunehmen. Weder der unterirdische Gang noch die Nische war ursprünglich mit Malereien ausgestattet; der Schmuck gehört durchaus einer späterer Zeit an[1]).

Die Krypta der Heiligen Faustinus und Simplicius ist von unregelmäßiger Form; ob sie ursprünglich Schmuck aufwies, läßt sich nicht mehr verfolgen; wahrscheinlich war die Anlage nichts als ein Arenar, in dem die Martyrer geborgen und begraben wurden. Das Grab der Heiligen selbst war nicht in den Tuff eingegraben, hatte auch nicht Arkosolform, sondern stellt eine Art Ziegelsteinsarg dar, der sich an die linke Seitenwand der Höhle anlehnte[2]. Wenn wir übrigens annehmen, daß gerade in der Zeit der letzten Verfolgungen viele Martyrer in Sarkophagen beigesetzt wurden, wie wir es

[1] Marucchi, Il cimitero e la basilica di S. Valentino. Rom 1890. Guida delle Catacombe Romane (Rom 1903).

[2] B. 1866, 44; 1868, 25; 1869, 1—16; RRS. III, 648—697.

hier und besonders bei Valentinus sehen[1], so wird uns das spurlose Verschwinden so vieler heiliger Stätten leichter erklärlich; die Sarkophage waren am wenigsten zum Zwecke Martyrerleiber aufzunehmen hergerichtet, trugen also den allgemein üblichen Zyklus von Darstellungen an ihrer Vorderfront und ließen wohl auch meistens besonders auszeichnende Inschriften vermissen. Die Sarkophage zu Rom sind oft ohne Inschriften, oder die Inschrifttafel ist so klein und nebensächlich, daß die Namen und notwendigen Daten nur in kürzester Form eingegraben werden konnten. Endlich aber konnten die auf diese Weise bestatteten Martyrer leicht ins Freie geschafft werden.

Bei vielen Martyrergräbern läßt sich die alte Anlage infolge gänzlicher Veränderung in der Friedens-

[1] Das scheint besonders außerhalb Roms öfters der Fall gewesen zu sein. Der hl. Juvenal war zu Narni in einem Sarkophag beigesetzt. Dieser war ziemlich roh gearbeitet. Er „ist ein einfacher, schmuckloser Steinsarg mit dachförmigem Deckel, an dessen Enden die Akroterien nur noch angezeigt sind. An der Vorderseite ist ein Halbrelief, eine tabula securidata, links und rechts mit zwei nischenförmigen Ornamenten ausgemeißelt. RQS. 1905 S. 47 f. und Christliche Kunst 1911, S. 339. — In der Basilika zu Salona sind 6 Sarkophage von Martyrern, die aus ihren älteren Memoriae hierher gebracht worden sind. Einer davon hat die Inschrift: Depositio Gaiani die . . . (die Sigla und das Datum wurden später hinzugefügt). Dieser Gaianus ist im Jahre 299 gemartert worden. Bull. dalm. 1884, p. 74, n. 124. Im Coemeterium Monastirine in Salona war die Steinsargbestattung die übliche. RQS. 1891, S. 13. Vier Gräber von Martyrern finden sich zu Salona noch an der ursprünglichen Stelle. Drei derselben sind einfache, gemauerte Grüfte, horizontal mit einer großen Steinplatte geschlossen; die vierte war kostbar ausgestattet l. c. S. 19, Taf. II. Die Inschriften lauten: (Nat. oder Dep.?) beate Domnionis . . . IIII. Id april. Depositio beati Esychii Episc., die XIII kal.; Depositio Valeri Episcop. die Paläographie weist auf das 4. Jahrh. — Cfr. Anal. Boll. (XXVII) 1908, S. 369 ff. Sozomenus hist. eccl. IX, 2 (M. Gr. tom. LXVII, 1597 s.).

zeit nicht mehr feststellen. Aber sicher war dieses bei der Mehrzahl nichts anderes als ein einfacher loculus. So lag die hl. Agnes in einem Nischengrab einer Galerie des dritten Stockwerkes[1]. Ferner hatten nachweislich ein Loculusgrab Petrus und Marzellinus in der Katakombe ad duas lauros[2], Yacinthus[3], Adauctus. Die Malereien, die dort angebracht wurden, stammen aus späterer Zeit[4]. Alle übrigen, uns bekannten Martyrergräber waren entweder ebenso einfach oder schlichte Krypten. Diese blieben bisweilen in ursprünglicher Gestalt. So die Gruft der hl. „Abdos et Semnes in Pontiani, quod est ad ursum pileatum (nach der Depositio martyrum). Sie war klein, unregelmäßig, völlig schmucklos. Die beiden Heiligen gehörten der dezisch-valerianischen Verfolgung an. Später in Krypten und kleine Kirchen umgewandelt wurden die Gräber von St. Hippolyt[5], Pankratius[6], Laurentius[7], Kalepodius[8], Pontian[9], Commodilla[10], Felizitas[11], Tiburtius[12], Genesius[13], Hermes[14], Emerentiana[15], Thekla[16], Kastulus[17], Nikomedes[18], Cäcilia[19]. Andere Martyrer lagen ursprünglich in schlichten Bodengräbern, so die hei-

---

[1] Marucchi, Guida delle catacombe Romane (Rom 1903), p. 362.

[2] NB. 1898 p. 150ss.

[3] Marchi, Monumenti a delle arti cristiane primitive (Roma, 1844) p. 237.

[4] RQS. S. 190, S. 40. Ein Loculus, der an dem Fuße einer Treppe in den Tuff eingehauen war.

[5] Marucchi l. c. p. 329ss. [6] l. c. p. 53. [7] l. c. p. 313ss. [8] l. c. p. 63. [9] l. c. p. 69. [10] l. c. p. 100. [11] l. c. p. 394. [12] l. c. p. 263. [13] l. c. p. 339. [14] l. c. p. 524. [15] l. c. p. 379. [16] l. c. p. 104. [17] l. c. p. 260. [18] l. c. p. 345. Cfr. O. Maruchi, I. I'Sepolcti. Dei Martiri nelle Catacombe Romana, Roma 1911, p. 59 ff. (Breci indicazione pratiche per la visita delle Catacombe)

[19] J. P. Kirsch, Die hl. Cäcilia in der römischen Kirche des Altertums, Paderborn 1910.

ligen Markus und Marzellianus im Coemeterium der Balbina[1].

Neuerdings hat Wilpert[2] ein Mausoleum als Grabstätte zweier Martyrer, der heiligen Zephyrinus und Tarsicius, von denen der erstere römischer Bischof war und im Jahre 217 gestorben ist, letzterer, nach Pio Franchi de' Cavalieri und Wilpert, wahrscheinlich Akolyt war und nicht vor der valerianischen Verfolgung gelitten hat[3]. Es wäre demnach so, daß der Papst sich zu Lebzeiten ein seinem Stand und seiner Würde entsprechendes Mausoleum errichtete. In diesem wurde er dann selbst und, nach den Stürmen des Ostgotenkrieges auch die zerstreuten Reste des hl. Zephyrin beigesetzt. Ob nun Wilpert mit seiner These wirklich im Recht ist oder Marucchis[4] Gründe dagegen Geltung haben, für unsere Frage ist der Ausgang des Streites ohne Bedeutung. Denn auf alle Fälle galt das Mausoleum nicht dem Martyrer, sondern dem Papst. Daß aber nach den Gotenkriegen für Martyrerreste vornehme Grabstätten gesucht werden, ist selbstverständlich.

Aus der Untersuchung der Anlage aller frühchristlichen Martyrergräber ergibt sich demnach, daß dabei niemals auf irgendwelchen Kult Rücksicht genommen wurde. Die Martyrer wurden genau so beigesetzt wie jeder andere Verstorbene. Das Grab war in der Regel Sache der Familie, der Angehörigen oder einzelner frommer Christen[5], nicht Sache

[1] RQS. 1902, S. 366, b. 1903, p. 46ss. NB., 1905, p. 191 bis 230.

[2] RQS. 1908, S. 187 ff. Wilpert, Die Papstgräber und die Cäciliengruft (Freiburg 1909), S. 91 ff.

[3] Ibid. S. 96 ff. [4] NB. 1908, p. 178 ss. 1909, p. 214 ss.

[5] In den späteren Akten spielt dabei regelmäßig eine hervorragende Matrone eine Rolle; doch auch schon in den Quellen aus der Verfolgungszeit. RQS. 1891, 113 und 277 ff. Ihm 23.

der Gemeinde. Man dachte dabei weder an einen aufzustellenden Altar und die Möglichkeit, eine Schar von Gläubigen vor dem Grab zu versammeln, noch an eine Auszeichnung durch eine in die Augen fallende, günstige Lage. Man setzte die Reste bei, wo es traf, hoch oben oder unten verborgen in einem Winkel.

Wenn nun die Architektur und der den Martyrern angewiesene Platz im ganzen der Katakomben nichts Auszeichnendes hat, welche anderen Kennzeichen unterschieden sie dann von den gewöhnlichen Gräbern?

Man beobachtet in den christlichen Coemeterien ein allmähliches Auftauchen christlicher Typen und Symbole. Die Sepulkralkunst schaffte sich eine große Serie von religiösen Bildern, welche die Gedanken aussprachen, zu denen der Grabbesucher erhoben werden sollte. Hat sich nun auch ein Typ für Martyrergräber gebildet?

Es ist wohl unzweifelhaft, daß die Arkosolien und Lokuli, in denen Martyrer lagen, bisweilen geziert worden sind; freilich wurden in den ersten drei Jahrhunderten nicht einfache Lokuli und Galerien ausgemalt, sondern fast durchweg nur Kammern[1]. Demnach dürften wir in dieser ganzen langen Zeit an der Mehrzahl der Martyrergräber überhaupt kaum einen Freskenschmuck suchen, da die einfachste Bestattung offenbar die häufigste war. Es frägt sich aber dann weiterhin, ob solche Malereien in Galerien oder Grabkammern sich inhaltlich von dem allgemeinen Bildtypus unterschieden, ob sie über die gewöhnliche Symbolik hinausragend, direkte Hinweise und Beziehungen auf den blutigen Ausgang oder die Verherrlichung der Glaubenshelden enthielten.

Vor einer realistischen Darstellung des Martyriums schreckte die Kunst der Alten ebensosehr zurück, wie

[1] Wilpert, KM. S. 458.